Rasmus Vangshardt
Cand.mag., skribent, foredragsholder:

Humanioraen i Rom efter Cæsars død

Aristoteles, Gadamer og Bultmann om det hermeneutiske problem

Tidsskriftet Fønix

Årgang 2016
s. 153 – 174

ISSN: 2446-175X www.foenix1976.dk

Humanioraen i Rom efter Cæsars død – Aristoteles, Gadamer og Bultmann om det hermeneutiske problem



Julius Cæsars død (1827), Joseph Court

"The sun of Rome is set. Our day is gone."

– Titinius i Shakespeare, Julius Caesar (5.3.63)

Vi skriver år 44 før Kristi fødsel, Shakespeares Rom. En elsket, men storhedsvanvittig Julius Cæsar er ved magten, og i kulissen lurer oprør, anført af Cæsars søn, verdenshistoriens næststørste forræder, Brutus.

Brutus og hans kumpaner lokker Cæsar til Forum Romanum og falder over ham. Rom går i oprør over tabet af sin ærede tyran,

bål og brand i gaderne. En sen nattetime kommer en digter ved navn Cinna gående ned ad en øde gade. En par oprørte *plebeians* passer ham op og spørger den stakkels digter, om han er gift eller ungkarl. Han svarer:

> *Cinna*: – For at svare hver mand på stedet og kort og fornuftigt og alvorligt talt, så svarer jeg fornuftigt, at jeg er ungkarl.
>
> *Anden pleb.*: – Det er det samme som at sige, at det er idioter, der gifter sig. Det er jeg bange for, at du skal have på tæven for. Dit navn?

Cinna svarer. Problemet er, at han bærer det samme navn, som en af de sammensvorne mod Cæsar, der altså også hedder Cinna, og efter et par bevidste misforståelser går det galt for poeten Cinna.

> *Første pleb.*: Riv ham i stykker. Det er en af de sammensvorne.
>
> *Cinna*: – Jeg er digteren Cinna; jeg er digteren Cinna!
>
> *Fjerde pleb.*: – Riv ham i stykker for hans dårlige vers! Riv ham i stykker for hans dårlige vers!
>
> *Cinna*: – Jeg er ikke den sammensvorne Cinna!
>
> *Anden pleb.*: – Det er lige meget; hans navn er Cinna; riv bare hans navn ud af hjertet på ham, og lad ham så løbe.
>
> *Tredje pleb.*: – Riv ham i stykker! […] Stik alting i brand!

Og så står der i regibemærkningen: "De slæber Cinna med sig ud." [1]

Moderne humaniora som ruinskændinger i Rom

Poeten Cinnas død ved sønderrivning står som et billede på kunsten og humanioraens vanskelige vilkår. Dette var næppe Shakespeares forestilling om Cinnas rolle på denne verdens hårde skueplads, men tillad her et lille fortolkningsmæssigt *carte blanche*. I analogi til kunsten og humanioraens verden er Cinna et sindbillede på, hvordan poesien – litteraturen generelt – i bål og brand skal underlægges objektive kriterier. Poeten Cinna dør som et billede på, at når magten (Cæsar) forsvinder, bryder helvede løs, og så hersker der relativisme i Roms gader. Forræderen Cinna? Poeten Cinna? Disse *plebs* er ligeglade, men skulle have ladet sig belære af Romeos Juliet: *What's in a name?* ville hun retorisk have spurgt.

Det er den samme figur, humanioraen ofte har ligget under for. Uden magten – objektive kriterier for sand fortolkning – hersker kaos, hvad som helst kan stikkes i brand, og hvem som helst kan få hjertet revet ud. Men det at bedrive humaniora er oftest netop en øvelse udi erkendelser uden objektive kriterier. Hvem eller hvilket princip skulle endegyldigt kunne slå fast, hvad den sande fortolkning af en tekst er? Humanioraen har altid rendt rundt i et Rom efter Cæsars død, men det behøver ikke at betyde, at der ikke findes autoritet. Det er det, der er dens udfordring, både dens grundlagsproblem og dens berettigelse: Hvordan vi humanioraens udøvere ikke ender som en bunke udannede *plebs*, der vil overfalde hvem som helst for et godt ord, og som håndterer det tilsyne-

1 William Shakespeare, *Julius Caesar. Act 3, scene 3.* Forlæg: Edward Lembckes oversættelse.

ladende autoritetsfravær temmelig elendigt med det sørgelige *pleb*-imperativ: Stik alting i brand!

Der er behov for, at udøvere af humaniora begynder at tænke over dette grundlagsproblem, for humanioraen har historisk tenderet til at hælde mod to skiftende ekstremer på grund af det: Den ene ekstrem er en positivistisk drøm, hvor kun positivt verificerbar viden har gyldighed. Her er paradigmeeksemplerne (1) den stærke intentionalisme, hvor kun rekonstruktionen af en forfatters intentioner med en tekst gælder som kriterium for sande påstande om tekstens mening samt (2) det historicistiske nervesammenbrud, hvor man ikke tør gøre andet end at rekonstruere en teksts tilblivelsesomstændigheder i forfatterens samtid. Den anden ekstrem er den totale subjektivisme, hvor al teori er tilladt, hvis bare det bidrager til at stikke Rom i brand. Her er det som regel den nyeste modeteori – for tiden den italienske filosof Giorgio Agambens forfatterskab – der kan anvendes som teori på Shakespeare, Kafka, *Mad Men* eller migrationsproblemer. Det tilsyneladende fravær af objektivitet behandles altså enten ved, at humanioraens gøres til pseudonaturvidenskab gennem positivismen, eller ved at den totale vilkårlighed får lov at opstå.

Der er rigeligt med humaniorafolk, der brokker sig over nedskæringer, sammenlægninger og fondsansøgninger. Men måske vi i stedet skulle til at tale om, hvad der gør humanioraen unik. Hvorfor den har en selvstændig værdi, netop fordi dens ideal hverken er positivistisk, historicistisk eller subjektivistisk. På en måde er alle tre blot forskellige former for ruinskændinger i Rom.

Det hermeneutiske problem som humanioraens velsignelse

En anledning til sådanne overvejelser kan findes hos H.-G. Gadamer, der i 1960 udgav bogen *Sandhed og metode*, et slags forsøg på

en grundlagstækning for hermeneutikken. Dette begreb, hermeneutik, bruges i flæng gennem hele bogen. Gadamer forstod tilsyneladende, at det kan betyde to forskellige ting, men skelnede altså ikke i det udvortes. *What's in a name*? Hermeneutik kunne jo enten betyde dét at fortolke, hvorved ordet dækker enhver historisk og nutidig forestilling om, hvad aktiviteten 'fortolkning' er. Men i løbet af *Sandhed og metode* ændrer begrebet sig, sådan at det også ofte betyder Gadamers specifikke bud på, hvad fortolkning så er. Og fordi hans bud på dette spørgsmål ikke leverer objektive regler – en magt, en metode – blev han stort set omgående beskyldt for subjektivisme. Han genindsatte ingen Cæsar, hvorfor man omgående forestillede sig, at humanioraens plebejer med Gadamers hovedværk i hånden kunne løbende hærgende omkring i Roms gader; stikke alting i brand. Herved fejllæste man Gadamer og misbrugte den mulighed for en nuanceret bevidsthed om humanioraens muligheder og begrænsninger, som *Sandhed og metode* rummer.

Man kunne eksempelvis kigge på begrebet "applikation," der ifølge Gadamer spiller en integreret rolle i forståelseshændelsen ved fortolkning. Det trækker tråde gennem idéhistorien fra Aristoteles over middelalderens firefoldige tekstforståelse til Rudolf Bultmann og synes derfor i sin spændvidde at rumme ansatsen til principielle betragtninger om humanioraens væsen og deriblandt hovedspørgsmålet: Hvad er en tekst?

En sådan afgrænsning til et studie af et enkelt Gadamer-begreb, der isoleres, er problematisk, idet *Sandhed og metode* i kraft af sine tre hoveddele nok kan siges at forsøge at skelne mellem de felter, den bevæger sig i (kunst, historie og sprog). Men samtidig synes Gadamer at lade sine hovedbegreber (horisont, tradition, spil, fordom, virkningshistorie) være gensidigt afhængige: Forståelse af det ene forudsætter det andet. Problemet bliver bestemt ikke min-

dre af, at begrebet "applikation" kan siges at bestå af alle de andre hovedbegreber. Således kan Charles Richard Ringma hævde, at applikationsbegrebet "draws together Gadamer's emphases on effective-historical consciousness, the fusion of horizons, the positive role of temporal distance, the idea of understanding as the coming into being of meaning, and tradition making a claim to truth upon us."[2] Så er der da ikke sagt for lidt. Men applikationstanken rummer i så fald også en indgang til kernen i Gadamers tænkning.

Udgangspunktet for applikationstanken er det, Gadamer velvalgt kalder "det hermeneutiske problem." Allerede *Sandhed og metodes* indledning lægger op til, at det hermeneutiske problem handler om, at der "fra gammel tid" foreligger fænomener, der overskrider videnskabens område og i stedet relaterer sig til noget mere fundamentalt. Dette er et vidensområde, der ikke handler om såkaldt "sikker erkendelse": Det drejer sig oprindeligt om dommerens og præstens praktiske arbejde som henholdsvis domsproklamator og forkynder. Disses arbejde relaterer sig ifølge Gadamer snarere til almene, menneskelige erfaringer end til videnskabsteoretiske overvejelser, og de erkendelser, deres arbejde frembringer, repræsenterer det, Gadamer kalder hermeneutikkens problem. For "hvad er det for en erkendelse, og hvad er det for en sandhed," de afdækker, når nu den ikke kan siges at være hverken "sikker" eller underlagt den "moderne videnskabs metodebegreb"?[3] Inden for den juridiske og den teologiske fortolkningspraksis findes der altså en vidensform, der ikke er "sikker", og den har ikke noget med moderne metode at gøre. Det er vigtigt: Der findes sand viden, der ikke gælder som "sikker." Det er det hermeneutiske "problem".

2 Charles Ringma, *Gadamer's Dialogical Hermeneutic* (Universitätsverlag C. Winter 1999), s. 55.

3 Hans-Georg Gadamer, *Sandhed og metode* (Gyldendals Bogklubber 2004), s. 1.

Det udtryk, det hermeneutiske problem, dukker op som den første sætning i værket overhovedet, og derfor er det ganske interessant, at Gadamer indvarsler afsnittet, der skal behandle selve applikationen, med at hævde, at hele hermeneutikkens problem er netop denne "anvendelse."[4]

Hvis det skal antages, at de to påstande om hermeneutikkens problem, der har næsten 300 sider imellem sig, er kongruente, må det følge, at der i Gadamers begreb om applikation foreligger muligheden for at afdække en sandhedserfaring, der overskrider den naturvidenskabelige metodelære og alligevel har en legitimitet som sand erkendelse.[5]

Når denne sandhedserfaring har erkendelsesmæssig legitimitet, men stadig ikke kan kaldes "sikker," skyldes det, at både sandhedens og forståelsens betydning ikke er den samme hos Gadamer som hos den dominerende filosofi i moderne tids filosofitradition fra Descartes til (som minimum) Kant, og det er rehabiliteringen af denne usikre erkendelse, der betyder, at humaniora altid skal leve i et Rom efter Cæsars død. Usikkerheden betyder et fravær af magt, af objektive kriterier, men ikke subjektivisme. Det er både godt og skidt. Arbejdet med usikker erkendelse kan generere følelser af utilstrækkelighed, men en genlæring af respekten for dette fænomen er muligheden for humanioraens rehabilitering.

4 Gadamer, *Sandhed og metode*, s. 292. Jeg forudsætter her, at "anvendelse" og "applikation" betyder det samme. Gadamer bruger dem selv som synonymer i de første dele af afsnittet om "Anvendelsen som hermeneutisk problem". Først kalder han *subtilitas applicandi*, der er et af de tre momenter i forståelsens fuldbyrdelse, for "anvendelsen" (smst.) og lige efter kalder han "hermeneutikkens tredje moment" for "applikationen" (smst., s. 293).

5 Det er her værd at fastslå, at når Gadamer tilskriver begreber status af "problemer", er det snarere sådan at forstå, at de er problemer for de tendenser, han gør op med, og fundamentet for den position, han selv indtager. Heri ses formentlig en arv fra den transcendentalfilosofiske tradition. Dette gælder dog hovedsageligt på det strukturelle plan. Som nærværende artikel påpeger, er der væsentlige antikantianske elementer i Gadamers position.

Humaniora er med andre ord slet ikke humaniora, hvis den ikke arbejder med denne form for viden og anerkender muligheden af en tilsyneladende selvmodsigelse: Usikker, sand erkendelse. Hvis humanioraen har forladt denne epistemologiske forudsætning, er den ikke længere humaniora, men må begynde at kalde sig selv noget andet. Kulturvidenskab, eksempelvis. Det er ikke det samme.

Sandhed og metode som antikantianisme

Men for som Cinna the Poet at begynde med begyndelsen, må man spørge, hvad "ikke sikker erkendelse" så skal betyde. Gadamer definerer det ikke eksplicit, men som *Sandhed og metode* udvikler sig, er det rimeligt at forstå det sådan, at denne erkendelse ikke er sikker, fordi den ikke falder inden for den oprindelige kantianske skematisme, hvor kun sansning tæller som aposteriorisk erkendelseskilde.[6] Samtidig slutter Kant, at al erkendelse er knyttet til domme, hvilket et det samme som at hævde, at al erkendelse består i formulerbare domme. Men hvad nu, hvis eksempelvis traditionen var en form for *ubevidst erkendelse*?[7] Måske vi véd ting, vi ikke kan formulere.

En rekonstruktion af Gadamers argument – eller blot de nødvendige implicitte betingelser – tilsiger med andre ord, at den kantianske erkendelsesteori lod humanioraen miste sin mulige værdighed som alternativ til naturvidenskaberne og indordnede sig under deres ideal, fordi kun sansning gælder som legitim er-

6 Hos både David Hume og Immanuel Kant indskrænkes menneskets legitime erkendelseskilder, sådan at eksempelvis åbenbaring og tradition ikke længere har plads på aposteriori-området. Først bemærket af Poul Lübcke, der har kaldt dette for en "rationalistisk indskrænkning" (Poul Lübcke, "In Memoriam Gadamer", upubliceret foredragsmanuskript 2002).
7 Dette er også Lübckes udtryk. Han påpeger videre, at Martin Heidegger havde forståelse for dette problem, da han formulerede den "brugende omgang" med ting i verden som en forudsætning for bevidst viden.

kendelseskilde på aposterioriens område, og fordi kun formulerbar viden gælder som erkendelse. Den usikre erkendelse, der ifølge Gadamer er humanioraens adelsmærke, fortrænges i David Humes og Immanuels Kants reduktioner af den menneskelige erkendelses områder. De naturvidenskabeliggjorde erkendelsen i anden potens.

Aposteriori-området, hvis man absolut skal anerkende skematismen, bør udvides med sådanne begreber som tradition og dannelse, hvis humanioraen igen skal lære at begå sig i sin verden af usikre erkendelser, i sit Rom uden Cæsar. Kant skabte en erkendelsesteori, der udelukkede de såkaldt "gamle erfaringer", som juridisk og teologisk hermeneutik altid havde kendt til, og målet for humanioraen i dag børe være, at denne usikre erkendelse igen får filosofisk og hermeneutisk legitimitet.

Humanioren deler nemlig her vilkår med juraen og teologien, for de åndsvidenskaber, Gadamers hermeneutik arbejder med, "forvalter en humanistisk arv,"[8] hvis kerneindhold er højst uvidenskabelige begreber som forståelse, fortolkning, dannelse og tradition. Dette betyder ifølge Gadamer, at forståelsen her omhandler helt andre erfaringer, der er langt nærmere kunsterfaringen end det moderne, naturvidenskabelige metodeideal, og som netop ikke kan kaldes "sikre". Og som af samme grund ikke er at betragte som "videnskab". Dette har den ærgerlige konsekvens, at min egen uddannelse er en *contradictio in adjecto*, da jeg er cand.mag. i litteratur*videnskab*.

Applikationens historie

Gadamer indleder afsnittet om applikation med at hævde, at problemet om anvendelse havde en stor plads i "den ældre tradition"

8 Gadamer, *Sandhed og metode,* s. 475.

for hermeneutik,[9] og han knytter dette anvendelsesfænomen til det generelle hermeneutiske problem, med hvilket *Sandhed og metode* som nævnt indledes. Applikationsforestillingen er altså knyttet til grundproblemet.

I "den ældre tradition" opdelte man ifølge Gadamer forståelsen i tre led; forståelse, fortolkning og anvendelse,[10] og det blev romantikkens erkendelse af, at forståelse og fortolkning ikke kan tænkes adskilte, men udgør en enhed, der sikrede både anerkendelsen af, at sproget er det centrale element i tænkningen, samt – for nærværende vigtigere – at det accentuerede det hermeneutiske problem.

Det, der til gengæld gik tabt, da det lykkedes romantikken at understrege enheden af forståelse og fortolkning, var den ældre hermeneutiks viden om, at forståelsens fuldbyrdelse også indeholder et tredje moment, applikationen. Dermed blev Gadamers opgave at "gå et skridt videre end den romantiske hermeneutik"[11] for at fastslå, at applikationen er et tredje integreret moment, der er en lige så uadskillelig del af det hermeneutiske problem som forståelse og fortolkning.

Denne adskillelse af applikationen fra forståelsen førte ifølge Gadamer til den afgørende opdeling af juridisk og teologisk hermeneutik på den ene side og filologisk hermeneutik på den anden. I sin løsrivelse fik den filologiske hermeneutik muligheden for egenhændigt at udgøre "metodelæren" for åndsvidenskaberne, mens den juridiske og teologiske hermeneutik, der først etablerede anerkendelsen af applikationens rolle, gled ud af billedet. Filologien blev indsat som ny Cæsar, fordi man var desperat efter ob-

9 Hvad der skal forstås ved "ældre", er ikke umiddelbart klart, men det er sikkert at antage, at det er noget, der foregik før både Descartes og Den Franske Revolution.

10 Gadamer, *Sandhed og metode,* s. 292.

11 Gadamer, *Sandhed og metode,* s. 293.

jektive kriterier for viden. Forskellen mellem filologi og juridisk og teologisk hermeneutik forklarer Gadamer som følger: Både præsten og dommeren står i et spændingsfelt, hvor et historisk dokument (Bibelen eller en juridisk lov) skal fortolkes ind i et givent øjeblik, så teksten får en ny mening i netop dette øjeblik. Den skal med andre ord "anvendes" i enten forkyndelse eller til juridisk gyldig konkretisering i en partikulær dom. Her implicerer forståelse altid anvendelse, og det er et af Gadamers sigter med *Sandhed og metode* at sætte denne oprindelige binding mellem hermeneutikkens områder tilbage i fokus. For de enkelte grene af hermeneutikken bærer netop vidnesbyrd om, at al hermeneutik handler om "spændingsforholdet mellem den fælles sags selvidentitet og de forskellige situationer, hvori den skal forstås."[12] Der er med andre ord tale om en spænding mellem en fortidig tekst og et nutidigt øjeblik, og at meningen ikke er at finde afgrænset i hverken fortid eller i nutid, men kun i mødet mellem dem. Meningen hører hverken teksten eller fortolkeren eksklusivt til.

At Gadamer samtidig nævner filologien som alternativ til applikationsvendte hermeneutikker, er indlysende og har en væsentlig pointe i forhold til det omtalte historicistiske nervesammenbrud. Filologisk fokuseret litteraturvidenskab er eksempelvis ofte i fare for at størkne i ligegyldighed, fordi det eneste, litteraten gør, er at rekonstruere en teksts genese, men ikke er i stand til at bruge den filologiske viden til en *fortolkning*. Med andre ord rekonstruerer man uden også at tænke: fortid uden nutid.

På sin vis kan man sige, at Gadamers beskrivelse af applikation stadig mere handler om, hvornår den ikke har været anerkendt som et integreret led i forståelseshændelsen, snarere end om hvad den er. Men det har Gadamer tilsyneladende selv set og vier derfor et helt afsnit til Aristoteles' brug af begrebet *phronesis* i *Etik-*

12 Gadamer, *Sandhed og metode*, s. 294.

kens 6. bog for at vise, hvordan *phronesis* er en model for denne anvendelse eller applikation.

Applikation og phronesis

Aristoteles' afgørende indsigt er ifølge Gadamer, at det gode kun kan optræde i partikulære situationer. Derfor er der brug for en vidensform, der kan sikre, at det med et eksempel fra Aristoteles ikke går sådan, at man tager alle de medikamenter, lægevidenskaben overhoved kan nævne som gode for enhver krop,[13] men som i den enkelte situation bestemmer en middelvej for netop mig. At jeg med andre ord ikke tager alle antibiotika i verden, blot fordi jeg har lungebetændelse. Mere fundamentalt kan Gadamer udtrykke det med påstanden om, at i enhver handling må den handlende afveje spændingsfeltet mellem den partikulære situation og det almene krav,[14] og denne vidensform kalder han *phronesis*, i nyeste danske oversættelse "kløgt". *Phronesis* handler således hverken om en sikker, nøjagtig viden, det ville være *episteme* som i matematikken, eller en teknisk færdighed, det ville være en *techne*, som eksempelvis håndværkeren (og dramatikeren for den sags skyld) besidder.

Det er ikke så svært at se, hvorfor *phronesis* ikke er en sikker eller "ren" viden i Aristoteles' terminologi. *Phronesis* kan ikke være en del af vidensformen *episteme*, hvis forbillede for grækerne jo var matematikken. *Phronesis* omhandler nemlig enkelte situationer, foranderlige objekter for viden, mens matematikkens sandheder netop er uforanderlige.[15] Dette er vigtigt for Gadamer at fastslå, idet han så vil kunne vise, at åndsvidenskaberne, ligesom

13 Aristoteles, *Etikken* (Det lille forlag 2000), s. 149.
14 Gadamer, *Sandhed og metode*, s. 298.
15 Gadamer, *Sandhed og metode*, s. 299.

phronesis, intet har at skaffe med en sådan sikker, uforanderlig viden.

Hvorfor *phronesis* heller ikke er en teknisk færdighed, er lidt mindre tydeligt i første omgang. For er en teknisk færdighed som snedkerkunsten ikke netop en måde at lade en almen viden anvendes på en konkret situation i fremstillingen af netop den stol, der arbejdes på?

Gadamer bruger mange linjer og flere eksempler på at vise, hvorfor *techne* og *phronesis* ikke er identiske, men her blot et enkelt eksempel, nemlig forskellen i selv-forholdet i de to vidensformer. *Phronesis* handler om moralsk viden, mens håndværkerens arbejde er styret af en teknisk viden. Hvis *phronesis* skulle være en rent teknisk færdighed, ville det betyde, at mennesket kunne skabe sig selv, ligesom snedkeren skaber en stol. Men mennesket disponerer ikke totalt over sig og sit selv, ligesom det ikke disponerer frit over hverken en given tekst eller traditionen generelt. Hvis det gjorde, ville det da også blive særdeles svært for Gadamer at vise, at forståelse er noget, der sker ud over det, vi bevidst opsøger og gør. For hvis vi kunne opnå et gennemsigtigt selv-forhold, hvis vi kunne beherske os selv, som snedkeren behersker stolen, hvordan skulle forståelsen så være en hændelse, "et mirakel", der skete med os ud over det, vi selv vil?

Derfor er det naturligvis fordelagtigt for Gadamer, at han kan vise, at vi i forvejen aldrig kender det rette middel til et givent mål, og at *phronesis* derfor aldrig "principielt kan besiddes på forhånd ligesom den viden, vi lærer."[16] *Phronesis* kan, ligesom anvendelsen, hverken læres eller beherskes, og netop derfor er den et billede på "den fuldendte applikation." På samme måde med fortolkning: Den er afhængig af, at noget alment (en tekst fra traditionen) ikke forstås som død fortid, men som noget, der taler til

16 Gadamer, *Sandhed og metode*, s. 305.

den enkelte fortolker, til hans nutid. Forståelsen hænder først i denne anvendelse. Dette ér applikation: Sammensmeltning af fortid og nutid.

Har Gadamer ret i denne parallel mellem humanioraens vidensform og *phronesis*, skulle det gerne nu være tydeligt, hvorfor Hume og Kant netop skadede humanioraens chancer for at forblive unik. I deres såkaldte rationalistiske indskrænkning af den menneskelige erkendelse, blev der ikke plads til uartikulerbar omgang med vidensformerne, men humanioraens forhold til traditionen – fortiden – og dens forståelses hændelseskarakter er netop noget, der ofte (men ikke altid) sker, *ud over* hvad vi bevidst opsøger og gør. Dét er dens berettigelse, men hvis alle dens udøvere render rundt som plebejerne i Rom, vil ingen kunne se det. Og så er det svært at have (selv)respekt for den.

Dialog og tilegnelse

Gadamers applikationsbegreb forstås i sekundærlitteraturen ofte ensidigt og dermed uden spænding. En subjektivismeanklage bliver forståelig: At nutiden definerer en fortidig teksts mening. Men det mener Gadamer – heldigvis – ikke. En, der herhjemme går i fælden, er Arne Jørgensen, der i forordet til den danske udgave af *Sandhed og metode* skriver, at "[applikation] betyder, at noget først egentlig er forstået, når det har relevans for livspraksis."[17] Det er ikke i sig selv en forkert hævdelse, den er bare kun udtryk for en del af det, der udgør Gadamers applikationsbegreb. Det aspekt af applikation, Jørgensen trækker frem, kunne man kalde "tilegnelse."[18] Applikation som et integreret moment i forståelseshændelsen betyder i denne sammenhæng, at hvis en fortolker vil forstå en tekst, må han kunne relatere den til den situation, det sted i

17 Arne Jørgensen, "Forord" i Gadamer, *Sandhed og metode,* s. 97.
18 Som fx Ringma, *Gadamer's Dialogical Hermeneutic*, s. 55.

historien, han selv står i, til de fordomme, han bærer, og til de spørgsmål, han selv stiller. Dermed er tekstens status ikke længere at forstå som et objekt, man kan stille sig over for som subjekt, men en entitet, der kun er at forstå som svar på et spørgsmål, fortolkeren selv stiller. Det er denne del af applikationsbegrebet, der umuliggør, at en fortolker kan forholde sig ubetinget historisk distancerende til en tekst[19] eller med andre ord udelukkende forstå en tekst på tekstens egen tids præmisser. Dette aspekt kunne man kalde det nutidige aspekt af applikationsbegrebet. Det er det, filologien og historicismen ofte kan savne, fordi deres anliggende kun er at rekonstruere fortid.

Det andet aspekt af Gadamers applikationsbegreb kunne man kalde ”det dialogiske,”[20] og det er denne del, Arne Jørgensen eksempelvis forsømmer at understrege. For når man tror, at tilegnelsesaspektet udgør både den nødvendige og tilstrækkelige betingelse for Gadamers applikationsbegreb, gør man ham netop sårbar for de anklager om subjektivisme, som blandt andre E.D. Hirsch har rettet mod ham.[21] Dette dialogiske aspekt betyder, at applikation ikke kun handler om, at fortolkeren sætter teksten i relation til sin egen situation. Det handler også om, at teksten kan ændre ved denne situation, at teksten har magten til at få fortolkeren til at revidere sine fordomme. Med andre ord slår ”tekstens overlegne krav”[22] igen, hvis nutiden forsøger at forgribe sig på den, og den fortolker, der står i sin egen nutid, hverken kan eller skal behandle tekstens mening, som var han dens overmand. Tværtimod handler applikation om muligheden for, at fortolkeren kan åbne sig for en tekst: At lade sig *tiltale af* tekstens mening, snarere end selv at forsøge at *tilpasse* den. Dette dialogiske aspekt

19 Gadamer, *Sandhed og metode*, s. 316.
20 Ringma, *Gadamer's Dialogical Hermeneutic*, s. 55.
21 E.D. Jr. Hirsch, *Validity in Interpretation* (Yale University Press 1967), s. 251.
22 Gadamer, *Sandhed og metode,* s. 296.

kunne man kalde det fortidige aspekt af applikationsbegrebet. Den manglende forståelse af dette element er en udbredt tendens i moderne litteraturvidenskab, hvor moderne teori får lov at definere fortidige tekster. Eksempelvis når økologiteori bruges til at læse H.C. Andersen eller Agambens lejrbegreb "anvendes" på Franz Kafka.

Tilegnelsesaspektet udgør kun i forening med dette dialogiske aspekt de tilstrækkelige betingelser for applikationsbegrebet. Og det er derfor kun i en sammenholdning af disse to aspekter, i accepten af deres indre spænding, at den gadamerske betydning af applikation er at finde: "Spændingsforholdet mellem på den ene side den foreliggende tekst [...] og på den anden side den mening, der opnås, når teksten anvendes i det konkrete fortolkningsøjeblik."[23] Hvis ikke begge aspekter af Gadamers applikationsbegreb anerkendes, yder man ikke *Sandhed og metode* retfærdighed. Det er, hvad det er. Men mere principielt kunne man sige, at hvis man ikke forstår humanioraen generelt som denne spænding mellem dialog og tilegnelse, så overser man det, der gør den unik.

Man overser denne indlysende funktion i humanioraens forhold til tekster: Det hermeneutiske problems velsignelser. Man risikerer at gøre sig blind over for tekstens fremmedhed og dens, fortidens, krav på nutiden, og så bidrager man blot til Titinius' triste konstatering hos Shakespeare: *The sun of Rome is set. Our day is gone.* Hvis tilegnelse får lov til at udslette tiltale i tekstlæsningen, er vi at ligne med ruinskændende *plebs.*

Teologisk hermeneutik som forbillede for humanioraen

Ifølge Gadamer er hverken den juridiske eller den teologiske hermeneutik velkomne i den moderne videnskab og dermed heller ikke i den humaniora, der efter Kant tror, at den skal leve op til et

23 Gadamer, *Sandhed og metode,* s. 294.

naturvidenskabeligt ideal: Sandhed som metode. Det skyldes, at formålet med dem ikke er udviklingen af en generel, metodisk og objektiv forståelsesteori, men snarere konkrete overvejelser over henholdsvis proklamations- og forkyndelsessituationen. Samtidig er applikationen afgørende i dem begge, idet henholdsvis juraen og teologien skal finde anvendelse i en konkret, nutidig sammenhæng. Med andre ord har vi her "den model for forholdet mellem fortid og nutid, vi søger."[24] Der er selvfølgelig også forskel på juraen og teologien. Dommeren tilskriver i sin proklamation nyt meningsindhold til loven, mens præsten forkynder således, at ordet selv får kraft. Med Gadamers ord kan man sige, at dommeren og præsten ikke har samme autoritet i forhold til de respektive sandheder, de skal fortolke.[25] Bliver vi imidlertid ved den teologiske hermeneutik, er dens forbilledlige karakter for humanioraen, at den er et godt eksempel på, at det, der skal fortolkes, er en tekst (Bibelen) og en dogmatik (eksempelvis bekendelsesskrifterne), som begge skal ny-fortolkes hver eneste søndag fra prædikestolen: En gammel sandhed, der hele tiden skal forstås i nye øjeblikke. Det afgørende er ifølge Gadamer, at det ikke giver mening at sige, at Guds ord er forstået, før skriftens ord rammer den enkelte til tro og tvivl. Det giver ikke mening at sige, at man kan forstå Bibelen som Guds ord, før man selv er blevet ramt af et krav om stillingtagen til, hvorvidt den treenige Gud, der forkyndes, er sand. Forståelsen *er* først denne anvendelse.

Også på et andet punkt viser den teologiske hermeneutik sig som et godt eksempel på, hvad Gadamer mener med applikation. For denne tilegnelse af en tekst er ikke en invitation til vilkårlighed, og man kan ikke lægge, hvad man vil, ind i teksten, der fortolkes. Det er ikke sådan, at præsten om søndagen finder det, han

24 Gadamer, *Sandhed og metode,* s. 312.
25 Gadamer, *Sandhed og metode,* s. 314.

selv ønsker at finde, i dagens tekst. Eller: Det kan godt være, at han gør det, men så er der ikke tale om usikker, sand erkendelse – det vil sige fortolkning. Tværtimod opfatter den gode teolog ikke "applikationen som en frihed i forhold til teksten,"[26] han er i stedet forpligtet af den og bundet til den og kun i et spændingsforhold mellem den og ham, mellem tekst og fortolker, fortid og nutid, kan ægte applikation, og ikke bare en slags vilkårlig aktualisering, finde sted. Netop denne respekt over for teksten, kombinationen af dens fremmedhed og dens krav på at blive fortolket på ny *hver* søndag, børe være et forbillede for humanioraen.

Dette ville have konsekvenser på flere niveauer for enhver form for humaniora, idet et skel mellem systematisk/teoretisk over for historisk tænkning udraderes med et lignende tekstbegreb. Filosofihistorikeren kan ikke forstå Aristoteles' *phronesis*-begreb uden at forstå det som et systematisk problem, men det går også den anden vej (som al applikation i øvrigt gør det), idet systematikeren ikke kan forstå fx omverdensproblemet uden at vide, hvordan det er opstået, og hvilken virkning i historien det har haft. Systematikere er latterlige, når de er historieløse. Historikere er latterlige, når de ikke også bedriver systematik. Inden for litteraturvidenskaben kunne man formulere det på samme måde: Litteraturhistorikeren skal også tænke. Litteraturteoretikeren skal ikke ignorere historien.

Gadamer og Bultmann

Gadamers yndlingseksempel på applikationsfænomenet er som nu bekendt Aristoteles' *phronesis*-begreb samt teologisk og juridisk hermeneutik. Det er ikke dumt, for hvis Gadamers hermeneutik er en af de mest omdiskuterede inden for det 20. århundredes humaniora, kunne man sige det samme om Rudolf Bultmanns herme-

26 Gadamer, *Sandhed og metode,* s. 316.

neutik inden for teologien. Og Bultmanns omdiskuterede afmytologiseringsbegreb har faktisk indlysende sammenfald med Gadamers applikationstænkning. Der er endda tale om et skæbnefællesskab, idet de to begge har måttet lide den skæbne at anklages for subjektivisme. Gadamer-forsvaret i ovennævnte kan delvist overføres til Bultmanns hermeneutik. Hvis man svækker Gadamers position i forhold til dens kritikere, når man ikke fastholder et dialogisk aspekt i applikationsbegrebet, gælder det samme nemlig for Bultmanns afmytologisering.[27]

Afmytologiseringskravet tager udgangspunkt i den forestilling, at Bibelens univers, dens kosmologi, er fremmed for det 20. århundredes menneske, og det betyder ifølge Bultmann, at mennesket forarges over de forkerte ting. Det bruger tid på at forarges over et univers, der er dem fremmed: "Det moderne menneske kan ikke mere antage disse mytologiske forestillinger om himmel og helvede. Thi for den videnskabelige tænkning har talen om 'foroven' og 'forneden' i universet mistet enhver betydning."[28] Hvorfra Bultmann har den idé, at det netop er denne falske forargelse, der møder det moderne menneske, er temmelig uklart. Men det vigtige er, at allerede her ser vi en spænding mellem fortid og nutid i forståelsen. Problemet for Bultmann er, at man tager udsagn som disse til indtægt for, at han vil tage de ting ud af *kristendommen*, der ikke er acceptable for det moderne menneske. Eller i

27 Det er for øvrigt langt fra den eneste lighed, der er mellem Bultmann og Gadamer. Eksempelvis er Gadamer enig med Bultmann i, at selvforståelse ikke er identisk med selvbesiddelse. Tværtimod er forståelse noget, "die ein*em* geschiet" (Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke II* (Mohr Siebeck 1993), s 125, min kursivering). Grondin gør sig da den fine iagttagelse, at hvor Bultmann drager fideistiske konsekvenser af denne manglende evne til selv-besiddelse, vil Gadamer ikke gøre det samme (Jean Grondin, "Gadamer and Bultmann" i Pokorny & Roskovec (red.), *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis* (Mohr Siebeck 2002), s. 16)).
28 Rudolf Bultmann, *Jesus Kristus og mytologien* (Munksgaard 1967), s. 21.

termer, som også Gadamer er bekendt med: At man anklager Bultmann for, at det moderne menneske kan lægge hvad som helst ind i Bibelen. Men ligesom det ikke er redeligt at anklage Gadamer for en sådan subjektivisme, er det det heller ikke i tilfældet Bultmann. For hans afmytologisering implicerer ikke med nødvendighed subjektivisme, og han ønsker ikke at gøre forkyndelsen uforargelig: "Afmytologisering [...] fjerner [...] en falsk forargelse og bringer i stedet den ægte forargelse ind i synsfeltet, nemlig korsets ord."[29] Ligesom det bliver skadeligt, når man ikke medgiver det dialogiske aspekt af Gadamers applikationsbegreb, er det forkert, når det ikke anerkendes, at Bultmann kun ønsker en "afmytologisering" af det, der slører tekstens egentlige *sag*, sådan at det sandt forargelige ved kristendommen kan træde frem: Korsdød og opstandelse.

På den måde er der en fællesmængde. Gadamers og Bultmanns reception har ikke forstået deres begreber dobbelttydigt nok. Gadamer anklages for subjektivisme, fordi man kun forstår applikation som "betydning for livspraksis"[30] og derfor tror, at nutid underlægger sig fortid. Bultmanns afmytologisering anklages for at ville tage brodden ud af kristendommen, fordi det lyder som om, at det, som det *nutidige* menneske ikke kan forstå, skal ud af den *datidige* kristendom, mens det, han faktisk siger, er, at det, der sandt forarger (både da og nu), bør stå så klart tilbage som muligt. Tekstens fremmedhed skal *netop* slå igen.

Denne sammenligning er i øvrigt heller ikke et overgreb, idet det er beviseligt, at Gadamer var bekendt med Bultmanns forfatterskab og endda viste forståelse for just dette aspekt af Bultmanns afmytologisering. Gadamer vidste netop, at afmytologiseringsprojektet slet ikke er så moderne, som man måske skulle tro:

29 Bultmann, *Jesus Kristus og mytologien*, s. 38.
30 Jørgensen, "Forord", s. 97

"[Bultmanns teologi var] alles andere als sensationell. Er formulierte nur, was in der exegetischen Arbeit des Theologen seit langem geschah."[31] Samtidig understreger Gadamer, at "afmytologisering" ikke skal forstås som et moderne oplysningsprojekt: "Es ist [...] nicht das Interesse einer fortschreitenden Aufklärung."[32] Det samme gælder i øvrigt Gadamers egen tænkning, idet traditionen og fortidsaspektet generelt tydeligt har meningssættende betydning.

Afslutning

At en teksts mening består i spændingen mellem fortid og nutid og dermed ikke eksplicit tilhører nogen af ekstaserne, er altså et afgørende træk ved det hermeneutiske problem, og den teologiske hermeneutik kan vise vejen. Denne spænding har omfattende konsekvenser for tekstforståelse, epistemologi og (u)metode, men er netop kun et træk. Dette arbejde, der ovenfor er skitseret, er derfor kun en delpointe. Problemet er nemlig mere nuanceret og rummer samme udfordringer i relationen nutid-fremtid. Men som man forhåbentligt fornemmer, er dette kun en yderligere velsignelse af problemet.

Min pointe med denne lille undersøgelse af Gadamers applikationsbegreb og dets paralleller hos Aristoteles og Bultmann er at vise, at Gadamers fornemmelse for humanioraens særstilling og dens vidensformer kunne være en måde at begynde at rehabilitere humanioraen. Hvis han har ret i, at det hermeneutiske problem består i muligheden af sand, usikker erkendelse, bliver vi nødt til at erkende, at vi bebor et Rom uden magtinstans. Objektive kriterier for opsøgningen af viden og for sand fortolkning er for længst blevet likvideret på Forum Romanums trappesten. Det betyder, at

31 Gadamer, *Gesammelte Werke II,* s. 121.
32 Smst., s. 127.

humaniora er noget helt andet end naturvidenskab, og det er godt sådan. Vejen frem er, at man begynder at rose sig selv af dette faktum, ikke at skjule det.

Litteratur

Aristoteles, *Etikken* (Det Lille Forlag 2000).

Rudolf Bultmann, *Jesus Kristus og mytologien* (Munksgaard 1967).

Hans-Georg Gadamer, *Sandhed og metode* (Gyldendals Bogklubber 2004).

Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke II* (Mohr Siebeck 1993).

Jean Grondin, "Gadamer and Bultmann" i J. Pokorny & J. Roskovec (red.), *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis* (Mohr Siebeck 2002).

E.D. Hirsch Jr., *Validity in Interpretation* (Yale University Press 1967).

Arne Jørgensen, "Forord" i Hans-Georg Gadamer, *Sandhed og metode* (Gyldendals Bogklubber 2004).

Poul Lübcke, *Forholdet mellem fænomenologi og hermeneutik* (Prisopgave ved Københavns Universitet 1976).

Poul Lübcke, "In Memoriam Gadamer" (upubliceret foredragsmanuskript 2002).

Charles Richard Ringma, *Gadamer's Dialogical Hermeneutic* (Universitätsverlag C. Winter 1999).